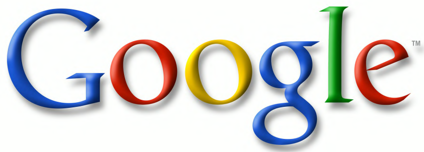



HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Ankündigung

der

Vorlesungen der Universität Bern

im

Sommerhalbjahr 1866,

nebst

Georg (Ferdinand)

einer Abhandlung von Professor G. Rettig,

Αἰτία im Philebus die persönliche Gottheit des Plato,

oder

Plato kein Pantheist.



Bern,
Stämpflische Buchdruckerei.
1866.

Herrn Prof. [illegible]
hochachtungsvoll
G. R.

Αἰτία im Philebus die persönliche Gottheit des Plato.

Ob der Begriff einer persönlichen Gottheit ein integrirender und wesentlicher Bestandtheil der platonischen Philosophie sei, oder ob er für diese Philosophie entbehrlich sei und dem Philosophen mit der Idee des Guten zusammenfliesse, ist zwar immer noch eine Streitfrage. Doch lässt sich nicht läugnen, dass die Zahl derjenigen, welche sich für die erste dieser Ansichten entscheiden, immer kleiner und weit übertroffen wird von der Menge derjenigen, welche sich der zweiten zuneigen.*) Darin liegt für diejenigen, welche jene Ansicht für begründet halten, die Aufforderung sie zu vertreten. Diess die Veranlassung zu der folgenden Abhandlung. Sonst könnten wir Trendelenburg gegenüber mit noch grösserem Recht auf diese Arbeit anwenden, was Trendelenburg einst Hermann gegenüber in dem gleichen Falle von sich selbst sagte: Atque nos quidem post tanti viri expositionem fere acta agere putaremus, nisi controversia denuo mota hæc addere iuberet. Vgl. F. A. Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio, S. 18, Anm. Zu den Anhängern der letztern dieser Ansichten gehört Zeller. Nachdem dieser in dem unten angeführten Werke die angebliche Identität beider Begriffe für Plato, und die angeblich unlösbaren Schwierigkeiten, welche aus der Annahme einer persönlichen Gottheit neben den Ideen fliessen, dargethan hat, lässt er sich über die vorliegende Frage und das unzweifelhafte Vorhandensein beider Begriffe bei Plato, in der Absicht, dadurch das Widerstreitende in dem Geiste des Philosophen zu vermitteln, also vernehmen: « (Plato) redet wohl oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; wir haben vielmehr schon oben bemerkt, dass ihm

*) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, zweite Auflage II, 1. S. 456, 3, und Stallbaum, proll. zum Timäus des Plato, S. 47.

dieselbe wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich war, *) und wir können hinzufügen, dass auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt, (s. o. S. 439, 3), durchaus nicht den Eindruck macht, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine ihm selbst fremd gewordene Sprache übersetzte, sondern den, dass er den religiösen Glauben selbst theile, und im Wesentlichen für wohl begründet halte. Aber er macht nirgends einen Versuch, diese religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln, und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen. **) Wir können daher nur schliessen, dass er sich dieser Aufgabe noch gar nicht klar bewusst war. ***) Für die wissenschaftliche Untersuchung über die höchsten Gründe beschränkte er sich auf die Ideen, und stellte ihnen die Gottheit nur in mythischer Form, wie im Timäus, zur Seite, für sein persönliches Bedürfniss †), und für die praktische Anwendung überhaupt hielt er den Götterglauben fest, bemühte sich zwar ihn im Geist seiner Philosophie zu reinigen, untersuchte aber sein Verhältniss zur Ideenlehre nicht genauer, sondern beruhigte sich bei dem allgemeinen Gedanken, dass beide dasselbe besagen, dass die Ideen das wahrhaft Göttliche seien, und die höchste Idee mit der höchsten Gottheit zusammenfalle. ††) Die Schwierigkeiten, welche dieser Gleichsetzung so verschiedenartiger Dinge im Weg stehen, scheint er nicht bemerkt zu haben, wie diess ja so manchem Philosophen vor und nach ihm begegnet ist.» Solcher Vermittelung gegenüber bekennen wir auf Trendelenburg's Seite zu stehen, welcher de Platonis Philebi consilio S. 20

---

*) Warum wollen wir dann aber das Unentbehrliche entbehrlich machen?

**) Vielmehr anerkennt man diesen Versuch nicht als solchen, wo ihn Plato wirklich gemacht hat.

***) Mit anderen Worten: „dass Plato sich die Frage, wie es sich mit der Persönlichkeit Gottes neben der Ursächlichkeit der Ideen (der Idee des Guten) verhalte, schwerlich bestimmt vorgelegt habe.“ Vgl. Zeller a. a. O. S. 454. Guter Plato, mag deine Theologie die tiefsinnigste, reinste und erhabenste sein, mag dir des Sokrates Anklage und Verurtheilung die Prüfung gerade dieser Fragen noch so nahe gelegt haben, (vgl. Apol. S. 24, B. 26, B, C, D. 27, C. D.), — du bist dir der für deine und alle Philosophie entscheidenden Aufgabe noch gar nicht klar bewusst gewesen, du hast dir diese wichtigste aller Fragen noch schwerlich bestimmt vorgelegt!

†) Diesem persönlichen Bedürfniss sollte man meinen müsse er doch wohl auch in seiner Philosophie sein Recht haben angedeihen lassen.

††) Und doch lesen wir im Phädon S. 99, C. von dem *νοῦς* als Prinzip gegenüber den Ideen, *ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας, ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ᾽ ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ᾽ αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι, βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;* Vgl. auch ebenda S. 97, C. 98, B.

erklärt: Neque eam artem probamus, qua interpretes auctoris inconstantiam haud gravate concedunt, ut sibimet ipsis constare possint. und S. 22 hinzufügt: Qui prima Timæi lineamenta, quæ Dei creatoris rationes adumbrant, nihil nisi facilioris aditus machinam vel vulgaris opinionis involucra habet, is idearum naturam tollat necesse est; tollit enim *παραδείγματα*. Eiusmodi Dei creantis et mundi creati permutatio Platoni omnino obtrusa causa esse non debet, ut etiam in sanctam Platonis pietatem pervulgatum pantheismi crimen coniicere non vereantur.*) Doch treten wir näher auf die Voraussetzungen ein, welche den oben von Zeller gezogenen Consequenzen zu Grunde liegen und behandeln wir vor Allem diejenige Stelle, von deren Auffassung die Entscheidung der ganzen Frage mehr oder weniger abhängt. **)

Philebus, S. 23. B. ff.

«Sokrates. Potz, o Protarchos, da giebt es noch viel zu verhandeln; auch ist es wohl durchaus keine leichte Sache jetzt. Es scheint nämlich, wer die zweite Stelle für die Vernunft in Anspruch nimmt, ein anderes Verfahren einschlagen, von den früheren Reden gleichsam verschiedene Geschosse haben zu müssen: einige sind wohl aber auch die nämlichen. a) Wir wollen also daran gehen?

Protarchos. Warum nicht?

So. Den Anfang davon aber wollen wir uns bemühen mit Vorsicht aufzustellen.

Pro. Welchen meinst du?

So. Lass' uns Alles was in dem All' ist vermöge einer Zweitheilung scheiden, vielmehr, wenn du willst, vermöge einer Dreitheilung. b)

---

*) Vgl. auch ebenda S. 17—22 Anm. das über das Wesen und den Ursprung der Ideen Bemerkte und Platonis de ideis et numeris doctrina, S. 39. 45. 91 fl., und Aristoteles Phys. III, 4. S. 203 a 8. IV, 1. S. 209b 13. *π. ψυχῆς* III, S. 429 a 27. Die Darstellung, welche Zeller, die Philosophie der Griechen II, 1. S. 449. von Trendelenburg's Auffassung der Idee des Guten giebt, ist nicht getreu. Nach Trendelenburg ist die Idee des Guten der Gottheit gegenüber nicht das Bedingende, sondern das Bedingte. Vgl. Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 20. Quare consentaneum esse videtur, Deum rerum *φυτουργὸν* statui, quod ipsas ideas iisque constantem rerum naturam effinxit, (Respbl. X. p. 597.), atque audaciæ est, ideas absolute extare iubere, nulla omnino naturæ intelligentis ratione habita. Und etwas später: Quid igitur restat nisi divina intelligentia, quæ cogitando ita ideas gignat ut sint quia cogitentur. In quo solummodo ne temporis species irrepat cavendum est; ideæ enim Deo æterno quasi *ὁμοέσιοι*. u. s. f.

**) Ist unsere Erklärung der Stelle richtig, so wird in derselben die Nothwendigkeit einer persönlichen Gottheit für das System und seine Prinzipien erwiesen und ausgesprochen.

a) *οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων· ἔστι δὲ ἴσως ἔνια καὶ ταὐτά.*

b) *Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ.*

Pro. Sage, in wiefern.

So. Lass' uns Einiges von dem oben Verhandelten nehmen. a)

Pro. Welches?

So. Die Gottheit, sagten wir doch, habe von dem Seienden das Eine aus Unbegränztem, das Andere aus Gränze bestehen lassen.

Pro. Allerdings. b)

So. Dieses Beides also wollen wir als die zwei jener Arten aufstellen, als die dritte aber ein aus diesen beiden Gemischtes. Ich erweise mich aber, wie es scheint, als lächerlich in befriedigender Ausscheidung und Zusammenzählung von Arten.

Pro. Was meinst du, o Guter?

So. Einer vierten Gattung, meine ich, dass es wieder bedürfe.

Pro. Sage welcher.

So. Fasse die Ursache der Vermischung dieser mit einander ins Auge, und setze mir diese neben jenen dreien als vierte. c)

. . . .

So. Zuerst also lass' uns von den Vieren die Drei ausscheiden und bei den Zweien derselben den Versuch machen, nachdem wir Jedes von Beiden vielfach gespalten und zerrissen gesehen haben, Beide wieder in Eins zu verbinden und zu erkennen, in wiefern doch Jedes von Beiden Eines und Vieles war.

. . . .

So. Alles was wir mehr und weniger werden sehen und das Stark und Schwach annehmen und das Sehr und Alles, was der Art ist; dieses Alles muss man unter die Gattung des Unbegränzten als Eines einrechnen, nach der vorigen Ausführung, nach welcher wir erklärten, dass man was zerrissen und gespalten sei vereinigen und ihm nach Vermögen eine Natur und Wesenheit zuerkennen müsse, wenn du dich daran erinnerst.

Pro. Ich erinnere mich daran.

So. Also wenn wir, was dieses nicht annimmt, aber alles Entgegengesetzte davon annimmt, erstlich das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen aber das Doppelte und Alles was Zahl im Verhältniss zur Zahl und Maass im Verhältniss zum Maass ist,

a) *Λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων.*

b) *Σω. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας;*
Πρω. Πάνυ μὲν οὖν.

c) *Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.*

wenn wir dieses Alles zur Gränze rechneten, so würden wir wohl recht daran zu thun scheinen: oder wie meinst du?

Pro. Sehr recht, o Sokrates. a)

So. Gut. Aber das Dritte, das aus diesen Beiden Gemischte, welche Gestalt sollen wir sagen dass es habe.

Pro. Du wirst es auch mir sagen, wie ich glaube.

. . . .

So. Wärmeres nannten wir eben doch Etwas und Kälteres. Nicht wahr?

Pro. Ja.

So. Füge nun hierzu Trockeneres und Feuchteres, und Mehreres und Wenigeres, und Schnelleres und Langsameres, und Grösseres und Kleineres, und Alles was wir früher zu der Natur und dem Wesen des das Mehr und Weniger Annehmenden als Eines einrechneten.

Pro. Du meinst zum Wesen des Unbegränzten.

So. Ja. Mische aber zu demselben hierauf wieder das Geschlecht der Gränze.

Pro. Welches?

So. Welches wir auch eben, wo wir, wie wir das Geschlecht des Unbegränzten in Eines zusammengebracht hatten, so auch das des Gränzartigen in Eines hätten zusammenbringen sollen, nicht zusammengebracht haben. Aber vielleicht wird es auch jetzt das Nämliche bewirken: wenn nämlich jene Beiden zusammengebracht sein werden, so wird auch Jenes zum Vorschein kommen.

Pro. Welches und wie meinst du?

So. Das des Gleichen und Doppelten und welches bewirkt, dass das Entgegengesetzte aufhört sich zu einander zwiespaltig zu verhalten, es vielmehr gleichmässig und einstimmig macht durch Einbringung der Zahl. b)

Pro. Ich verstehe: Du scheinst mir nämlich zu sagen, dass wenn du dieses mischest, in jedem Falle Erzeugnisse entstehen.

So. Richtig scheint es dir so.

a) *Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο, ἢ πῶς σὺ φῄς; — Πρω. Κάλλιστά γε, ὦ Σώκρατες.* S. 25, A.

b) *Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.* S. 25, E.

Pro. Fahre also fort.

So. Bewirkt nicht in Krankheiten ihre rechte Gemeinschaft das Wesen der Gesundheit?

Pro. Allerdings.

So. Bewirkt nicht in das Hohe und Tiefe und Schnelle und Langsame, die unbegränzt sind, eben dieses eintretend Begränzung und gestaltet es nicht die gesammte Musik auf das Vollkommenste?

Pro. Allerdings.

So. Und ferner in Kälte und Hitze hineingekommen, nimmt es das Uebermaass und Unbegränzte und bewirkt das Maassvolle und zugleich Verhältnissmässige. a)

Pro. Wie anders?

So. Also hieraus entstehen uns die Jahreszeiten und Alles was schön ist, wenn das Unbegränzte und das Gränze Enthaltende vermischt werden.

Pro. Wie sollte es nicht?

So. Und unzähliges Andere unterlasse ich anzuführen, z. B. neben Gesundheit, Schönheit (*κάλλος*) und Stärke, und in der Seele ferner sehr vieles Andere und sehr Schönes. b) Denn diese Göttin, o schöner Philebus, nachdem sie bemerkt hatte, dass in dem Uebermuth und der gesammten Schlechtigkeit in Allem keine Gränze weder der Lüste noch der Anfüllungen sei, führte Gesetz und Ordnung, die Gränze an sich haben, ein: und du zwar behauptest sie reibe auf, ich aber im Gegentheil sage sie rette. Wie scheint es dir aber, o Protarchos?

Pro. Gar sehr, o Sokrates, mir wenigstens nach meinen Gedanken.

So. Also diese drei habe ich besprochen, wenn du darüber nachdenkst.

Pro. Ich denke darüber so: Eines scheinst du mir nämlich das Unbegränzte zu nennen, ein Anderes und Zweites die Gränze in dem Seienden. Was du als Drittes bezeichnen willst, fasse ich aber nicht recht.

So. Die Menge der Erzeugung des Dritten, o Liebster, hat dich nämlich verwirrt. Wiewohl auch das Unbegränzte viele Arten darbot, so erschienen sie doch mit der Gattung des Mehr und des Gegentheils bezeichnet als Eines.

Pro. Wahr.

So. Ferner die Gränze hatte weder viele Arten unter sich, noch machten wir Schwierigkeit sie ihrem Wesen nach als Eines zu fassen?

Pro. Wie hätten wir auch sollen?

a) *τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπειργάσατο.* S. 26, A.

b) *καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα.* S. 26, B.

So. Durchaus nicht. Aber unter dem Dritten nimm an dass ich verstehe, indem ich diess als Eines setze, alles und jedes Erzeugniss dieser, die Erzeugung zum Sein mittelst der durch die Gränze bewirkten Maasse. a)

Pro. Ich verstehe.

So. Aber neben den dreien sagten wir früher sei eine vierte Gattung zu untersuchen: die Untersuchnng ist aber gemeinsam. Denn prüfe, ob es dir nothwendig zu sein scheint, dass Alles was wird durch eine Ursache werde.

Pro. Allerdings: denn wie könnte es ohne dieses werden?

So. Also das Wesen des Bewirkenden unterscheidet sich in Nichts als dem Namen von der Ursache, und das Bewirkende und das Ursächliche könnte mit Recht Eines genannt werden.

Pro. Mit Recht. b)

So. Ferner das Bewirkte und das Werdende andererseits werden wir in Nichts als dem Namen, wie das eben Genannte, verschieden finden: oder wie?

Pro. Ja.

So. Geht nun das Bewirkende immer seiner Natur nach voran, das Bewirkte dagegen folgt jenem, indem es wird?

Pro. Allerdings.

So. Ein Anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache und das der Ursache zur Erzeugung Dienende.

Pro. Wie anders?

So. Also das Werdende und das woraus Alles wird gewährten uns die drei Gattungen?

Pro. Allerdings. c)

a) *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.* S. 26, D.

b) *Σω. Ἀλλὰ δὴ πρὸς τρισὶ τέταρτόν τι τότε ἔφαμεν εἶναι γένος σκεπτέον. κοινὴ δ' ἡ σκέψις· ὅρα γάρ, εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι. — Πρω. Ἔμοιγε· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο; — Σω. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν; — Πρω. Ὀρθῶς.* S. 26, E.

c) *Σω. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ. — Πρω. Τί μήν; — Σω. Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα, καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη; — Πρω. Καὶ μάλα.* S. 27, A.

So. Was nun aber dieses Alles bildet wollen wir als Viertes bezeichnen, die Ursache, als genugsam als verschieden von jenen erwiesen.

Pro. Das wollen wir thun. a)

So. Angemessen ist es wohl, nachdem die vier bestimmt sind, um der Erinnerung an Jedes willen sie der Reihe nach aufzuzählen.

Pro. Wie anders.

So. Erstes nenne ich also Unbegränztes, Zweites Gränze, dann aus diesen Drittes ein gemischtes und gewordenes Sein: wenn ich aber als Viertes die Ursache der Mischung und des Werdens bezeichnete, so würde ich dann wohl nicht fehl greifen?

Pro. Wie solltest du? b)

Sokrates schreitet nun im Folgenden dazu, aus diesen Feststellungen für die vorliegende Frage, ob der Vernunft oder der Lust für ein glückseliges Leben der Vorzug gebühre, das Ergebniss zu gewinnen. Es zeigt sich, dass das aus Vernunft und Lust gebildete Leben, welchem der Vorzug vor den beiden andern Lebensweisen zuerkannt worden war, der dritten der obigen Gattungen angehöre, Lust der Gattung des Unbegränzten. «Einsicht, Wissen, Vernunft» fährt er dann S. 28, A. fort, «hätten wir in welche der genannten Gattungen zu setzen, o Protarchos und Philebos, wenn wir nicht frevlen wollten?» Hierauf giebt er dann selbst, S. 28, C. die Antwort:

«Alle Weisen sind darüber einverstanden, dass die Vernunft Regent des Himmels und der Erde sei.» c)

Diess wird dann von ihm im Gespräche mit Protarchos so weiter ausgeführt:

«Sollen wir, o Protarchos, sagen, dass Alles insgesammt und dieses sogenannte Ganze die Macht des Unvernünftigen und des Ungefährs und des Zufalls leite, oder umgekehrt, wie die welche vor uns waren sagten, eine wunderbare Vernunft und Einsicht ordne und leite?

Pro. Das kann ja gar keine Frage sein, o wunderbarer Sokrates. Denn was du eben sagst, scheint mir nicht einmal frevellos zu sein: dagegen zu sagen, Vernunft ordne Alles,

a) *Σω. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον; — Πρω. Λέγωμεν γὰρ οὖν.* S. 27, B.

b) *Σω. Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα πλημμελοίην ἄν τι; Πρω. Καὶ πῶς;* S. 27, B.

c) *πάντες συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.* S. 28, C.

scheint mir würdig zu sein des Anblicks der Welt und der Sonne und des Mondes und der Sterne und des ganzen Umschwunges und ich möchte darüber nimmer anders reden und denken.» a)

Dem schenkt auch Sokrates seine entschiedene Zustimmung und fragt dann S. 29, E. «Wird nun von diesem Leib der Welt überhaupt unser Leib ernährt und erhält er von daher seine Bestandtheile, oder von dem unsrigen dieser?

Pro. Auch dieses Andere, o Sokrates, ist gar nicht nöthig zu fragen.

So. Wie? Verlohnt es sich Folgendes zu fragen oder wie wirst du urtheilen?

Pro. Sprich, was?

So. Werden wir nicht sagen unser Leib habe eine Seele?

Pro. Offenbar werden wir das sagen.

So. Und woher, o lieber Protarchos, hätte er sie erhalten, wenn nicht der Leib des All's beseelt wäre, mit dem Nämlichen ausgestattet wie er und mit noch in jeder Beziehung Vortrefflicherem.

Pro. Offenbar nirgend anderswoher, o Sokrates.

So. Denn wir glauben doch wohl nicht, o Protarchos, dass jene vier, Gränze und Unbegränztes und Gemeinschaftliches und die Gattung der Ursache, welche in Allem zusammen als Viertes einwohnt, dass diese bei uns, wo sie Seele verleiht und Körperübung veranlasst und, wenn dem Körper ein Unfall begegnet ist, Heilkunst, und in Anderem Anderes bildet und heilt, Weisheit aller und jeder Art heisse, dass es dagegen, wo die nämlichen Stücke in dem ganzen Himmel und in grossem Maassstabe sich finden und noch dazu schön und unvermischt, hier nicht das Schönste und Vortrefflichste zu Stande gebracht habe?

Pro. Das wäre ja ganz unvernünftig. b)

a) *Πρω. Οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε Σώκρατες. ὃ μὲν γὰρ σὺ νῦν δὴ λέγεις, οὐδ' ὅσιον εἶναί μοι φαίνεται· τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.* S. 28, D. — Vgl. hiermit die Erzählung verwandten Inhaltes in Plato's Symposion S. 220, C. D.

b) *Σω. Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος, ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν, ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα ξυντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν. — Πρω. Ἀλλ' οὐδαμῶς τοῦτό γ' ἂν λόγον ἔχοι.* S. 30, A.

So. Also wenn nicht dieses, so würden wir jener Rede folgend richtiger sagen, dass, wie öfter bemerkt, in dem All' sich viel Unbegränztes findet und genügende Gränze und ausser ihnen eine Ursache, welche Jahre und Jahreszeiten und Monde ordnet und einrichtet mit vollem Recht Weisheit und Vernunft geheissen.

Pro. Mit vollem Recht. a)

So. Weisheit jedoch und Vernunft können nicht ohne Seele sein.

Pro. Freilich nicht.

So. Also wirst du sagen, dass in der Natur des Zeus*) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft wohne von wegen der Kraft der Ursache und in Anderem anderes Schöne, wie es jedem angemessen ist, genannt zu werden.

Pro. Allerdings. b)

So. Diese Untersuchung nun glaube nicht, dass wir ohne Grund durchgeführt haben, o Protarchos, sondern sie unterstützt diejenigen, welche schon vor alten Zeiten es ausgesprochen haben, dass immer die Vernunft über das Ganze herrsche.

Pro. Allerdings. c)

So. Und sie gewährt die Antwort auf das was ich suche, dass nämlich die Vernunft zu der Gattung desjenigen von den vieren, deren Eines uns dieses war, gehört, welches wir als das Ursächliche von Allem bezeichneten.«

a) *Σω. Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. — Πρω. Δικαιότατα δῆτα.* S. 30, C.

b) *Σω. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. — Πρω. Οὐ γὰρ οὖν. — Σω. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθότι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι. — Πρω. Μάλα γε.* S. 30, D.

c) *Σω. Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μή τι μάτην δόξῃς, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει ξύμμαχος ἐκείνοις. — Πρω. Ἔστι γὰρ οὖν.* S. 30, D.

---

*) Vgl. Tim. 34, B.

Zeller versteht unter dem *πέρας* der hier mitgetheilten Stelle die Weltseele und unter der *αἰτία* die Ideenwelt*), und glaubt diess durch folgende Darstellung nachweisen zu können. «Alles Seiende», heisse es in unserer Stelle, «ist in drei Klassen zu theilen: das Unbegränzte, die Gränze und das aus beiden Zusammengesetzte, wozu als Viertes noch die Ursache der Zusammensetzung hinzukommt. Zu dem Unbegränzten gehört alles dasjenige, welchem das Mehr und Minder, das Sehr und Gering und Zusehr zukommt; das Unbegränzte ist eben daher in gewissem Sinne eine Vielheit (*τρόπον τινὰ πολλά*). In das Gebiet der Gränze fällt Alles, welchem Dieses nicht zukommt, das Gleiche und die Gleichheit, das Doppelte, überhaupt alles Zahl- und Maassverhältniss. Das dritte ist die Gebundenheit des Unbegränzten durch die Gränze oder das Werden (*γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*). Zu der vierten Klasse gehört der *νοῦς* (S. 30). Ganz übereinstimmend hiemit äussert sich der Timäus. «Es ist zuerst zu unterscheiden zwischen dem immer Seienden, dem kein Werden zukommt, und dem, welches immer im Werden begriffen ist, aber niemals wirklich ist. Jenes ist mit vernünftigem Denken zu begreifen als das immer sich selbst Gleiche, dieses wird durch blosse Vorstellung und unvernünftige Empfindung aufgefasst, das Werdende und Vergehende, niemals aber wahrhaft Seiende» (S. 27, E, f.). Das Erstere ist das Urbild der Welt. Zu den Zweien muss man aber noch ein Drittes hinzunehmen, dasjenige welches alles Werden in seinen Schooss aufnimmt, wie eine Amme, die Grundlage für alles Werdende, das dieses, von welchem die verschiedenen Erscheinungen der Sinnenwelt blosse Formen sind, dem selbst aber keine Form zukommt; es ist weder eines der vier Elemente, noch das aus diesen Gewordene, noch das, aus welchem diese werden, sondern etwas Unsichtbares und Gestaltloses, Alles aufzunehmen fähig (*πανδεχὲς*), das auf die unbegreiflichste Weise an dem Vernünftigen theilnimmt (S. 48, E. — 51, B.). «Es muss daher zugestanden werden, eines sei das sich selbst Gleiche, Ungeschaffene und Unvergängliche, das weder ein Anderes anderswoher in sich aufnimmt, noch selbst in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und sinnlich nicht Wahrnehmbares, dasjenige, dessen Betrachtung dem Denken zukommt; ein Zweites, das jenem Gleichnamige und Aehnliche, das sinnlich wahrnehmbar ist, geworden, in beständiger Veränderung, einen bestimmten Ort einnehmend und wieder aus ihm verschwindend, durch Vorstellung und Empfindung aufzufassen; ein Drittes endlich sei die Räumlichkeit (*τὸ τῆς χώρας*), die keines Vergehens fähig ist und allem Werdenden eine Stelle (*ἕδρα*) darbietet, selbst aber ohne sinnliche Wahrnehmung berührt und durch eine Art unächten Schlusses nur mit Mühe vermuthet wird. Dieses ist es auch, nach dem wir wie im Traume hinsehen, wenn wir sagen, alles Seiende müsse an einem Orte sein und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch im Himmel wäre, sei gar nicht.» Diess also

*) Vgl. Platonische Studien, S. 250, 251.

sei mit Kurzem meine Ansicht, das Seiende und der Raum und das Werden, diese drei seien anzunehmen, auch noch ehe die Welt entstanden war» (S. 52, A. ff.). «Aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz aber, und der materiell theilbaren (*τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς*) wurde die Weltseele gebildet und in Zahlenverhältnisse geordnet (S.35,A.ff.).»

Aus dieser Zusammenstellung zieht nun Zeller die Folgerung: «In der hier gegebenen Reihe entspricht das erste Glied, das sich selbst Gleiche, offenbar dem, was im Philebus als das Vierte aufgeführt ist, und dass dieses letztere Ursache, das erstere nur Muster der Sinnenwelt genannt wird, ist aus der Form der Darstellung im Timäus, wo ein besonderer Weltschöpfer als bewegende Ursache auftritt, leicht zu erklären. Ebenso unverkennbar ist die Identität der Weltseele mit dem, was in Philebus die Gränze heisst, denn was zu dieser gehört, *πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον*, ist ja dasselbe, was in das Gebiet der Weltseele fällt, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstellt. Bei dem Dritten, der sinnlichen Welt, sind auch die Ausdrücke in beiden Schriften beinahe dieselben. Und auch das *ἄπειρον* des Philebus lässt sich in der *χώρα* des Timäus ohne Mühe wiedererkennen; denn sein Hauptmerkmal, immer ein Mehr und Minder, nie aber eine bestimmte Grösse (*ποσόν*) zu sein, ist eben die von der *χώρα* des Timäus prädicirte Formlosigkeit, die ewige Unruhe, welche ihr, für sich betrachtet, zugeschrieben wird. Es bleibt somit zwischen dem Philebus und Timäus nur noch die Differenz übrig, dass die materielle Welt in dem ersteren aus der Gränze und dem Unbegränzten zusammengesetzt und die Ideenwelt Ursache dieser Zusammensetzung genannt wird, während im Timäus das Selbige, das Verschiedene und die geschaffene Welt als ursprüngliche Faktoren auftreten, die beiden Seiten der letztern aber, die materielle und psychische, erst nachher unterschieden werden» etc. etc. Diess ist die Auslegung von Zeller, welche er auch, trotz des Einspruchs von Brandis*) und Susemihl**), in seiner Geschichte der griechischen Philosophie***) aufrecht erhalten hat. Prüfen wir dieselbe zuerst für sich, dann an der Hand der obigen Stelle des Philebus.

Jedem unbefangenen Leser muss es auffallen und er wird daran Anstoss nehmen, dass Zeller das erste Glied in der nach dem Timäus gegebenen Reihe, das sich selbst Gleiche, dem entsprechen lässt, was im Philebus als das Vierte aufgeführt ist. Es ist doch klar, dass sich nicht Ursache — und Muster der Sinnenwelt entsprechen und decken (was keine Form der Darstellung zu erklären im Stande wäre), sondern Ursache der Sinnenwelt und Weltschöpfer. Eben so klar ist es auch, dass das sich selbst Gleiche und Muster der Sinnenwelt im Timäus, und das *πέρας* des Philebus, von den Ideen verstanden, sich entsprechen. Für die Idee ist es charakteristisch und wesentlich, Muster

*) Vgl. Brandis, Geschichte der griech. röm. Philosophie II, 1. S. 332, Anm.

**) Vgl. Susemihl gen. Entwickelung der plat. Philosophie II, S. 13, Anm. 697.

***) Zeller die Philosophie der Griechen, II, S. 438, Anm.

der Sinnenwelt zu sein und dazu eignet sich auch das πέρας, welches als Idee das der Materie Form gebende sie gestaltende Prinzip ist. Wenn Zeller weiter die Identität der Weltseele mit dem was im Philebus die Gränze heisse für eben so unverkennbar erklärt, weil was zu dieser gehöre, πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν. ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ja dasselbe sei was in das Gebiet der Weltseele falle, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstelle, so hat Plato diese Identität nirgends ausgesprochen, vielmehr fallen die μαθηματικὰ in die Seele und gehören der διάνοια an. Vgl. Pol. VI, 510, B. ff. Wenn Aristoteles Met. I, 6, 988 a 14 ff. den mathematischen Dingen bei Plato ihre Stellung zwischen den αἰσθητὰ und den εἴδη anweist, so bezieht sich diess auf die eben angeführte Stelle des Plato und die dortige Darstellung. Aristoteles ist es nicht in den Sinn gekommen, und konnte ihm nicht in den Sinn kommen, die μαθηματικὰ mit der Weltseele bei Plato zu identifiziren, schon nicht wegen der Eigenschaft jener ἀκίνητα zu sein, wo es für die Seele gerade wesentlich ist Prinzip der Bewegung zu sein. Es ist etwas sehr Verschiedenes zu sagen, es falle etwas in das Gebiet einer Sache, und es mache das Wesen derselben aus. Das Letztere ist der Sinn der Bestimmung im Philebus; im ersteren Sinne ist es zu verstehen, wenn in dem Timäus die Weltseele selbst und demgemäss das Universum nach Zahlenverhältnissen geordnet erscheinen. Sagt ja Zeller selbst: «Aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz aber und der materiell theilbaren wurde die Weltseele gebildet und in Zahlenverhältnisse geordnet.» Wie kann Zeller die beiden Faktoren, aus denen die Weltseele gebildet wurde, die untheilbare und unveränderliche Substanz und die materiell theilbare, welche doch offenbar dem πέρας und ἄπειρον des Philebus entsprechen, ohne Weiteres unterdrücken und sich allein daran halten, dass es heisst die Weltseele sei in Zahlenverhältnissen geordnet worden? Das Maassgebende sind, wie er selbst eingestehen muss, nicht sowohl die Zahlenverhältnisse als die Ideen. Vgl. Zeller selbst, die Philosophie der Griechen II, S. 501; platonische Studien S. 259, 266. Die γένεσις εἰς οὐσίαν kann nur von Demjenigen herkommen, dessen Wesen es ist οὐσία zu sein. Zeller vermischt und verwechselt Beides. Hierbei hat sich Zeller nun weiter eine grosse Ungenauigkeit zu Schulden kommen lassen. In seinem Berichte hat er diejenigen Worte weggelassen, auf welche es vor Allem ankommt, da sie den Sinn auch der von ihm mitgetheilten bedingen. Die Stelle lautet nicht bloss, καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, sondern: πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ κ. τ. λ. Vgl. S. 25, A. Nun sind es aber gerade diese Beispiele, τὸ ἴσον u. s. f., welche Plato auch sonst als Beispiele für die Ideen und zur Erläuterung ihres Wesens zu benützen pflegt (vgl. Phädon S. 74, A. ff. – 75, D. 78, D. 100, D. E. 101. B. C.; Pol. V, 479, A. ff.); wie sie denn auch in der entsprechenden Stelle, S. 25, E. τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται, allein stehen. Vgl. auch Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 7.

Anm. 9. *Ἀριθμός*, etsi Philolaum spectet, fortasse etiam numerum idealem tacito nutu significat. Quod enim hoc loco *πέρας* pollet, ut infinita temperentur, idem idea. In illo quantæ res sint, in hoc quales, respicitur. Quam alioquin Plato ex idea trahit, eam hoc loco rerum *γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*. Jedenfalls kann man davon, d. h. also von dem Gleichen, der Gleichheit, dem Doppelten nicht sagen, dass es in das Gebiet der Weltseele hineinfalle und die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstelle. Sind nun hierunter die Ideen zu verstehen, so liegt es auf der Hand, dass auch mit den folgenden Worten, *καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον* nur die Ideen verstanden werden können, wie denn auch gerade *μέτρον* im Philebus stehender Ausdruck zur Bezeichnung der Ideen ist. Vgl. Philebus 64, D. ff. 66, A. ff. Unsere Stelle gehört also zu denjenigen des Philebus, in welchen die Ideen unter der Form der Zahlen aufgefasst werden. Vgl. Philebus S. 16, C. ff. *καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* — Wird im Philebus auch «nach den Bestandtheilen des Seienden gefragt und zur Beantwortung dieser Frage vom Daseienden ausgegangen», so hindert diess nicht gerade hier der Ideen zu gedenken, da das Daseiende allein durch sie erklärt werden kann. Vgl. Phädon 100, A. D. ff. Aristoteles Met. I, 988[a] 18 ff. Dabei ist es denn auch nicht unbemerkt zu lassen, dass Aristoxenus Harm. Elem. II. Anf. S. 30. Meib. in der Aufzählung der in den mündlichen Vorträgen des Plato über das Gute behandelten Disciplinen das *πέρας* an derjenigen Stelle aufführt, an welcher nach den sonstigen Darstellungen des Plato die Dialektik oder die Lehre von den Ideen ihren Platz hat. *ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς, οἶμαι, παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς.* Vgl. Pol. VII, 521, C.—536, C. Symp. 210 fl. und Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 7, 9.

Auf dieser unrichtigen Auffassung des *πέρας* beruht es nun aber, dass Zeller unter *αἰτία* die Ideenwelt versteht. Kann *πέρας* die Weltseele nicht bedeuten, so fällt damit auch diese Auffassung der *αἰτία*, welcher auch sonst Vieles im Wege steht. Denn wollte man auch davon absehen, dass zur Bezeichnung der Gesammtheit der Ideen, der Ideenwelt, hier der Singular gebraucht sei, so müsste es doch im höchsten Grade auffallen, dass den Ideen gerade diejenige Eigenschaft, welche sie notorisch haben, Zweckursache zu sein, hier nicht zugeschrieben würde, dagegen diejenige, welche sie nur ausnahmsweise und bedingt haben*) wirkende Ursache zu sein, zugeschrieben würde, und zwar in ganz anderer Weise, als diess z. B. im Sophistes 248, E. ff. der Fall ist. Dort haben sie diese

*) Vgl. Zeller die Philosophie der Griechen II, 1, S 439, Anm. 2., ebenda S. 453, und Aristoteles Met. I. 8, S. 988 b 3. desgl. Alberti, die Frage über Geist und Ordnung der platon. Schriften, Leipzig 1864, S. 95.

Kraft nur neben und mit dem Sein, hier ist mit Ausschluss jener davon ganz allein die Rede. Die *αἰτία* ist hier Ursache der *ξύμμιξις* des *πέρας* mit dem *ἄπειρον* und nichts Anderes! die Verbindung dieser beiden bedingt die *γένεσις εἰς οὐσίαν*. Vgl. S. 26, D. *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.* — Uebereinstimmend Trendelenburg de Platonis Philebi consilio, S. 21. «Aliis locis Aristoteles ideas explodit, quod unde moveantur non habeant; ideis gignendi et mutandi principium non inesse; ex ideis immotis res non generari; suo ipsarum consilio non satisfacere (metaph. I, 6. XIII, 5.). Hæc omnia plane confusa esse crederes, si inter ipsas ideas Deus idea esset unus movendi et gignendi auctor. Hæc quidem sufficient, ne temere boni ideam a Deo seiunxisse videamur. Ipsa autem Philebi verba satis suadebant. — Dieser *γένεσις εἰς ἐσίαν* geschieht nun an einer Stelle Erwähnung, wo der *αἰτία*, als der Ursache der Verbindung der beiden, des *πέρας* mit dem *ἄπειρον*, in specieller Ausführung noch gar nicht gedacht ist, sondern in demjenigen Abschnitte, welcher sich noch ausschliesslich an die drei andern Principien hält. Vgl. S. 23, E. *Πρῶτον μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι, τὰ δύο τέτων πειρώμεθα πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῇ ποτὲ ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον.* Dieser Abschnitt schliesst S. 26, D. Der von der *αἰτία* handelnde Abschnitt beginnt S. 26, E. In demselben heisst es S. 27, B. ebenfalls: *Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ᾽ ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι;* Es trägt also auch in dieser Stelle die *αἰτία* Nichts zum Sein bei. — Ist endlich *ἄπειρον* der Stoff, so kann *πέρας* nur sein Gegentheil sein, das den Stoff Formende, die Idee.

Halten wir nun weiter Zeller's Erklärung mit der Stelle des Philebus selbst zusammen und prüfen wir an derselben im Einzelnen ihre Haltbarkeit. S. 23, B. wird bemerkt, «die nun folgende Untersuchung erfordere zwar von den früheren Reden gleichsam verschiedene Geschosse, doch seien wohl einige auch die nämlichen;» dann wird eben da C. erklärt, «sie wollten einige der eben gebrauchten Sätze nehmen,» und es wird ausgesprochen, «die Gottheit habe das Seiende einestheils aus Unbegränztem, anderntheils aus Begränztem bestehen lassen.» Wie dieses einerseits den Eintritt eines neuen Princips der Untersuchung, der *αἰτία*, ankündigt, so weist es andererseits zurück auf Philebus, 16, C. «Die Alten, die vorzüglicher waren als wir und den Göttern näher standen, haben uns die Sage hinterlassen, dass aus Einem und Vielem bestehe, wovon man immer sage dass es sei, mit denen Gränze und Unbegränztes eng verknüpft und gleichsam verwachsen sei.» *καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκȣ̃ντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* Dass Gränze hier, als ihr charakteristisches Merkmal von den Ideen zu verstehen sei, wird allgemein und auch von Zeller zugestanden. Vgl. auch Philebus, S. 16, D. Daraus folgt und

aus den Worten unserer Stelle, *Λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων* u. s. w. mit Nothwendigkeit, dass *πέρας* auch in unserer Stelle von den Ideen verstanden werden müsse, und daran ändert es Nichts, dass von ihnen in jener Stelle mehr in logischem, in unserer in metaphysischem Sinne die Rede ist. Auf diesen Zusammenhang unserer Stelle mit der frühern und die Nothwendigkeit, nach dem ganzen Entwicklungsgang des Gesprächs, unter *πέρας* hier die Ideenwelt zu verstehen, hat auch schon Susemihl aufmerksam gemacht. Vgl. a. a. O. S. 13. Nur die von Plato durch den Hinweis auf das Frühere hier selbst gegebene Interpretation seiner Worte, und die dadurch erklärte Unmöglichkeit einer andern Auffassung, hat er nicht hervorgehoben.

Wir dürfen es nicht als zufällig und nicht etwa als Nachlässigkeit ansehen, dass Sokrates «Alles was jetzt in dem All' ist durch eine Zweitheilung, vielmehr», (wie er sich verbessernd hinzusetzt), «durch eine Dreitheilung scheiden will», und erst später entdeckt, «dass er noch eines vierten Princips bedarf,» und dessenungeachtet die Untersuchung zuerst ohne Zuhülfenahme dieses vierten Princips, der *αἰτία*, durchführt. Wo dergleichen bei Plato sich findet, da hat es einen zum Nachdenken reizenden, in das Innere und Wesen der Sache tief eingreifenden Grund. Welches dieser Grund sei, kann hier nicht zweifelhaft sein, wenn man bedenkt, dass die Verschiedenheit des vierten Princips, der *αἰτία*, von den drei andern hier wiederholt und so nachdrücklich betont wird. S. 27, A. *Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.* und eben da B. *Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον;* Es wird hieraus klar, dass es dem Schriftsteller ein wichtiges Anliegen war, dieses vierte Princip und die drei andern streng aus einander zu halten und für dieses Verhältniss das Interesse des Lesers gleich von vornen herein in Anspruch zu nehmen, mit andern Worten, dieses vierte Princip der Welt nicht als immanent, sondern als transcendent darzustellen. Welches Interesse könnte er dabei gehabt haben, diese Verschiedenheit so sehr zu betonen, wenn *πέρας* die Weltseele nach ihrer mathematischen Seite, *αἰτία* die Ideenwelt bedeutete? Man würde, nach Zeller, eher ein Interesse beide zu verbinden, als sie so streng aus einander zu halten, voraussetzen müssen. Vgl. Zeller plat. Studien, S. 259. «Wenn die mathematischen Dinge, deren substantieller Inbegriff die Weltseele ist, die ewigen Gesetze und Verhältnisse der Erscheinungswelt ausdrücken, so ist doch dieses den Fluss des Werdens in bestimmten Zahlen und Maassen Fixirende nur die Idee selbst, durch deren Beziehung auf das Andere Dieses zum Stehen gebracht wird, oder, wie diess der Timäus ausdrückt, die sich selbst gleiche Substanz, welche mit der materiell theilbaren verbunden ist; die Weltseele oder die mathematischen Dinge also sind nichts Anderes, als die Ideenwelt selbst, in ihrer Beziehung auf das Nichtseiende, oder was dasselbe besagt, die Ideen als Gesetze der Sinnenwelt.» Vgl. auch S. 266. Was hätte Plato abhalten können, diess so gleich von Vornen herein auszusprechen? Ferner, selbst diese Auslegung von der blossen Eintheilung der Weltseele nach Zahlenverhältnissen im Timäus als richtig angenommen, — was wir jedoch be-

streiten, — wäre immer noch kein Anlass, die *μαθηματικὰ* als ein selbständiges und besonderes Princip neben die Ideen hinzustellen. – Nach Timäus 35, A. ff. (vgl. Stallbaum zu dieser Stelle), ist die Weltseele aus den gleichen Bestandtheilen gebildet wie die Welt, und damit stimmt auch Philebus, 16, C. u. 23, C. Wenn nun *πέρας* die Weltseele bedeutete, würde Plato da nicht, statt principiell zu verfahren, was man nach seiner Ankündigung erwartet, und auch das Princip der Ideen speciell geltend zu machen, dadurch Unklarheit in seine Darstellung bringen, in dem Princip der Weltseele schon eine Beziehung auf das *ἄπειρον* voraussetzen, dass er das Moment des *ἄπειρον*, welches doch auch für die Weltseele gilt, daneben noch besonders aufstellte, und eben so nachher das auch schon in der Weltseele gesetzte Moment der Ideen, in der *αἰτία*, wenn dieses die Ideenwelt bedeutete, noch besonders nachbrächte? Es träfe dann in der That von ihm zu, was Sokrates von sich im Scherze sagt, *εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος.* Vgl. dagegen Tim. 50, C. D. — Das Werdende sowohl als Alles woraus es wird, gewähren nun aber die drei Principien (vgl. S. 27, A.); auch zur *γένεσις εἰς οὐσίαν*, die demnach nur vom *πέρας* abhängen kann, bedarf es nur dieser drei (vgl. S. 26, D.); der *αἰτία* wird nur die *ξύμμιξις* des *πέρας* mit dem *ἄπειρον* zugeschrieben (vgl. S. 23, D. S. 27, B.), — das Alles wäre unmöglich, wenn *αἰτία* die Ideenwelt, *πέρας* die Weltseele bedeutete. Weder dass die drei Principien Alles woraus das All' wird gewähren sollen (es fehlte ja eben der wichtigste, das Sein bedingende Factor, die Idee); noch die *γένεσις εἰς οὐσίαν* durch ein Princip, dem das Sein erst in abgeleiteter Weise zukommt, was nicht einmal hervorgehoben würde, bei einseitiger Berücksichtigung der mathematischen Seite; noch die einseitige Hervorhebung der dynamischen Seite in der *αἰτία*, wenn sie die Ideenwelt bedeutete, liesse sich begreifen; noch endlich in diesem Falle ihre nachträgliche Einführung.

In der nämlichen Stelle S. 23, E. gehen die Worte, *τὰ δύο τέτων πειρώμεθα πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῇ ποτὲ ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον*, auf das *πέρας* und *ἄπειρον* und die Zusammenfassung beider in einen allgemeinen Begriff und ihre Gliederung nach Arten. Wie wollte man dieses erklären, wenn *πέρας* das Mathematische bedeutete? Die Quantität allein kann doch keinen Artunterschied begründen. Vgl. auch S. 25, A.

Wenn S. 26, B. der *κοινωνία* des *πέρας* mit dem *ἄπειρον* nachgerühmt wird, dass sie auch in der Seele sehr vieles Andere und sehr Schönes bewirke, ist das nicht das Gleiche, wenn später dem *μέτρον*, dem wichtigsten Bestandtheile der Idee des Guten, es zugeschrieben wird, Ursache der Schönheit und Tugend zu sein? Vgl. S. 64, E. *Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθȣ̃ δύναμις εἰς τὴν τȣ̃ καλȣ̃ φύσιν. μετριότης γὰρ καὶ ξυμμετρία κάλλος δήπȣ καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.* Und könnte überhaupt so hier von der Seele gesprochen werden, wenn *πέρας* die Weltseele selbst wäre?

Wenn das *πέρας* gar S. 26, D. die Maasse zu Stande bringt, so muss es doch das Maass der Maasse sein, *μέτρον* wie es nachher heisst, die Idee. Vgl. über letzteres auch Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 16, 17.

Endlich ist es nicht gleichgültig, dass S. 30, A. C. neben dem *πέρας* von der Seele und der Weltseele so gesprochen wird, als hänge ihre Entstehung lediglich von der *αἰτία* ab. *Οὐκȣ̃ν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγȣ ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὥς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμȣ̃σά τε καὶ συντάττȣσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νȣ̃ς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. — Πρω. Δικαιότατα δῆτα. — Σω. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς ȣ̓κ ἄν ποτε γενοίσθην. — Πρω. Οὐ γὰρ οὖν. — Σω. Οὐκȣ̃ν ἐν μὲν τῇ τȣ̃ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.* Vgl. auch eben da S. 27, B. Wie verträgt sich diess mit der Annahme, dass *πέρας* die Weltseele bedeute? Würde man nicht wenigstens eine den Zusammenhang zwischen Beidem erläuternde Andeutung erwarten?

Bei dem Allem wollen wir es nicht einmal urgiren, dass *πέρας* und S. 25, D. gar *περατοειδὲς* ein für das was er bedeuten soll ungebräuchlicher, ohne Erläuterung, die doch nicht gegeben ist, unverständlicher Ausdruck wäre, während dieser Ausdruck, seiner eigentlichen Bedeutung nach, mit der Art der Bezeichnung, welche sonst für die Ideen geläufig ist, trefflich zusammenstimmt. Wir erwähnen die Ausdrücke *μέτρον, μορφή, ἰδέα, εἶδος.* Doch brechen wir hier diese Besprechung der Zeller'schen Ansicht gegenüber dem platonischen Texte ab, um sie, wenn wir auch Susemihl's und Anderer Ansichten besprochen haben, dann noch kurz in positiver Weise wieder aufzunehmen.

Dass Brandis, Susemihl u. A., hierin einstimmig mit uns, unter *πέρας* die Ideenwelt verstehen, ist schon oben bemerkt worden. Wenn dann aber Susemihl a. a. O. S. 17, ff. bemerkt: «Bei dem streng systematischen Gange der Darstellung lässt sich nicht daran zweifeln, dass, wenn nunmehr zu den schon im zweiten Abschnitte enthaltenenen drei Momenten alles Daseins noch ein viertes als *αἰτία* hinzutritt, doch auch dieses kein absolut neues, sondern in dem bisherigen Zusammenhange bereits mitgesetztes sein wird. Und da die *αἰτία* als solche gerade das oberste aller dieser Momente sein muss, folglich doch vor allen andern sich selber genügend, worin könnten wir es da anders zu suchen haben, als eben in der Idee des Guten?» so scheint uns diess weder mit dem Fortschritte der Untersuchung welche zu immer Höherem emporsteigt, noch mit der so oft und so nachdrücklich wiederholten Erklärung, über die Verschiedenheit des vierten Momentes von den drei andern, verträglich. Denn *πέρας* und *αἰτία* wären doch, nach dieser Auffassung, dem Wesen nach identisch und ein eigentlicher Fortschritt zu Höherm fände nicht statt. — Eben so wenig verträgt sich diese Auffassung damit, dass die *αἰτία* nicht als Princip des Seins, was man nach Susemihl

doch vor Allem erwarten müsste,*) sondern lediglich als dynamisches Princip erscheint. Den später zu erwähnenden Einwendungen Susemihl's gegenüber behält es darum seinen vollen Werth, wenn Zeller, die Philosophie der Griechen, 2. Auflage II, S. 438, Anm., die Frage erhebt: « Sollte wohl Plato, welcher sonst immer die Ideenwelt als Ganzes der Erscheinungswelt entgegensetzt, in diesem Einen Fall zwischen der höchsten Idee und den abgeleiteten Ideen so schroff unterschieden haben, dass er sie an zwei ganz verschiedene Klassen vertheilte, und ihren Unterschied dem der Idee und Erscheinung gleich setzte? » Dieses Moment ist so bedeutend, dass Zeller durch dasselbe, und um den Pantheismus des Plato zu retten, zu seiner abweichenden Erklärung von *πέρας* veranlasst worden zu sein scheint. Er sah, dass Beides, *πέρας* die Ideen, *αἰτία* die Idee des Guten, nicht neben einander bestehen können. Nur bemerkt Zeller dabei nicht, dass sich gegen seine Auffassung von der *αἰτία* als Ideenwelt, neben dem *πέρας* als Weltseele, und dem *ἄπειρον* als Stoff die gleiche Einwendung erheben lässt. Vgl. das oben S. 19 gegen Zeller Bemerkte. Aus dem Umstand endlich, dass die *αἰτία* « als oberstes aller Momente doch vor allen andern sich selber genügend, also die Idee des Guten sein müsse,» folgt letzteres darum nicht, weil der *θεῖος νοῦς* ausdrücklich für identisch mit dem Guten erklärt wird. Vgl. S. 22, C. *Σω. Ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. — Φι Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα. — Σω. Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός. οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.* Vgl. auch Timäus 29, D. *Λέγωμεν δή, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν κ. τ. λ.* Vgl. eben da S. 37, A. u. a. St.

Wenn Susemihl meint, «dass Plato unter der *αἰτία* als wirkender Ursache darum den persönlichen Gott nicht habe verstehen können, weil er dann nicht eine, sondern zwei *αἰτίαι* habe auftreten lassen müssen, da es ihm doch zu der Bestimmung des höchsten Gutes mindestens eben so sehr auf die Zweckursache habe ankommen müssen», so hat Plato dieser Forderung entsprochen. Denn das *πέρας* als *μέτρον* ist nichts Anderes als diess. Vgl. S. 64, C. D. E. 65, A. *Σω. Καὶ μὴν ξυμπάσης γε μίξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίγνεται ἡτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός. — Πρω. Πῶς λέγεις; — Σω. Οὐδείς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ. — Πρω. Τὸ ποῖον; — Σω. Ὅτι μέτρου καὶ τῆς ξυμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν ξύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην ἑαυτήν. κ. τ. λ.*

Der Einssetzung des absoluten Guten mit dem göttlichen *νοῦς* S. 22, C—E. bloss die Bedeutung der unmittelbarsten Ueberleitung zum ausdrücklichen Hervortreten der *αἰτία*

---

*) Vgl. Pol. VI, 509, B. *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.*

als eines besonderen vierten Momentes mit Susemihl zuzuschreiben, und sie dadurch ganz bedeutungslos zu machen, widerspricht, auch abgesehen von dem Umstand, dass zwischen jene und die Einführung der αἰτία noch ein Zwischenglied, S. 22, E.—23, B. eintritt, — das, dass der göttliche νοῦς für den genannten Zweck nicht benutzt wird. Das Eintreten der αἰτία als viertes Moment wird durch die Nothwendigkeit das πέρας mit dem ἄπειρον zum dem κοινόν durch sie zu verbinden motivirt.

Die schon oben besprochene Einwendung Zeller's, «dass Plato schwerlich zwischen der höchsten Idee und den abgeleiteten Ideen so schroff werde unterschieden haben, dass er sie an zwei ganz verschiedene Klassen vertheilte» u. s. w., wird dadurch nicht beseitigt, dass Susemihl als Parallele daneben stellt, dass dem πέρας und ἄπειρον das aus beiden Gemischte als eine neue dritte Gattung an die Seite gesetzt werde. Das κοινόν ist ein Drittes, insofern es so lange zu keinem Dasein kommt, als πέρας und ἄπειρον isolirt bestehen. Ueber das Verhältniss des relativen Antheils dieser drei Momente an dem Bestand des Universums, und wie dieses aufzufassen sei, hat sich Plato nicht näher ausgesprochen, weil sich dieses von selbst verstand. Wenn dagegen πέρας die Ideen, αἰτία die Idee des Guten bedeutete, so wäre ihre Trennung, die nachdrückliche Betonung ihrer Verschiedenheit, eine leere, unbegreifliche, des Plato geradezu unwürdige Spielerei, und wir begreifen, dass Zeller sich nicht entschliessen konnte, diese zuzulassen.

Die S. 20 gefolgerte Identität der wirkenden und der Zweckursache aus dem Grunde, weil die αἰτία das πέρας in das ἄπειρον hineinbringe, beruht auf einem Trugschlusse und der Voraussetzung dass die αἰτία die Idee des Guten sei. Wenn « das Maass als solches auch schon das gute, rechte, schöne Maass ist », so folgt daraus nur, dass πέρας und die Idee des Guten zusammenfallen, nicht aber dass πέρας und αἰτία, als wirkende Ursache, identisch sind. Vielmehr hätte Plato die Verschiedenheit des vierten Princips, den drei andern gegenüber, unmöglich so ausdrücklich hervorheben können, wenn, wie Susemihl will, πέρας und αἰτία identisch wären. Vgl. u. A. auch Zeller die Philosophie d. Griechen II, 1. S. 449, Anm. 1. Durch die dortige Bemerkung, «dass die Idee des Guten in der Republik das Ziel einer Thätigkeit bezeichnet,» dass sie Princip des vollkommensten Staates ist, wird auch die ehen da S. 450 erhobene Einwendung gegen die Annahme einer Ursache über der Idee des Guten beseitigt. Denn Plato braucht ihrer dann dort eben so wenig, und zwar aus demselben Grunde, zu erwähnen, als z. B. in der verwandten Stelle des Symposion. S. 210 fl.

Die Unwahrscheinlichkeit von Susemihl's Auffassung ergiebt sich auch daraus, dass er zu so künstlichen Auskunftsmitteln seine Zuflucht nimmt, wie seine Darstellung S. 22 enthält. Trotzdem, dass in unserer Stelle S. 28, C.—29, A. S. 30, B. C. die untrennbare Einheit des νοῦς mit der αἰτία in ihrem ganzen Umfange ausdrücklich ausgesprochen wird, soll sich Plato für seine vorliegenden Zwecke darüber noch nicht näher zu erklären brauchen, ob die Identität des νοῦς und der αἰτία so unmittelbar zu fassen sei, wie man wohl nach dem

nächsten Wortsinn dieser Stelle glauben könnte, dass Beides nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache wären, oder ob nicht der *νοῦς* nur als die höchste der der Idee des Guten eingeordneten Ideen oder vielmehr nur als die eine dieser höchsten mit ihr unzertrennbar vereint sei.» *) Bei solcher Erklärungsweise wird Alles möglich. Der Ausleger verliert damit aber auch allen festen Boden für die Auslegung. Es müsste aufgegeben werden, über das platonische System je in's Klare zu kommen, wenn sein Begründer sich über die obersten Principien so unbestimmt und widersprechend ausgedrückt hätte. Es ist vielmehr unter allen Umständen an der Pol. VI, S. 509, B. gegebenen Bestimmung festzuhalten. *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Vgl. Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 19. Anm. Die Stelle im Sophisten 248, E. berechtigt zu Susemihl's Annahme nicht. Dort wird die Identität beider, der Erkenntniss und des Seins, nicht ausgesprochen, wie es hier mit dem *νοῦς* und der *αἰτία* geschieht. Und wenn dort bemerkt wird, dass das Sein nicht ohne Erkenntniss sein könne, so folgt daraus nicht nothwendig, dass letztere jenem inhärire, da sie eben so gut als selbstständiger Faktor mit jenem verbunden sein kann. *παρεῖναι* ist der dort dafür gebrauchte Ausdruck.

Wenn endlich «der bloss vorläufige Charakter der über die Einheit des göttlichen *νοῦς* mit der *αἰτία* gegebenen Bestimmung schon daraus erhellen soll, dass sie sich nicht mehr in der ersten Unterabtheilung des vorliegenden Abschnittes, welche die vier ontologischen Faktoren für sich (p. 23, B. – 27, C.), sondern in der zweiten befindet, welche das Verhältniss der drei psychologischen zu ihnen behandelt» (vgl. a. a. O. S. 23), so bedenke man dagegen, dass dieser Abschnitt die authentische Erklärung davon giebt, was wir unter *αἰτία* zu denken haben und dass derselbe dadurch diese Untersuchung zu ihrem Culminationspunkt hinführt, durch den Nachweis, dass die *αἰτία* vernünftige *αἰτία* ist, die Ursache vor Allem auch der Ideen. Vgl. auch Phädon S. 99, A. ff. Pol. 281, D. Tim. 47, E. 68, E. und daselbst Stallbaum. Man sieht, wie hier Alles vom Anfang dieses Abschnittes an bis auf diesen Punkt auf's Engste zusammenhängt und sich steigert. Vgl. auch das oben S. 18 ff. hierüber Bemerkte. Wie grosses Gewicht übrigens Plato auf diese Bestimmungen und Aufschlüsse legt, geht aus der Ausführlichkeit (vgl. S. 28, C. ff.), Wärme und Innigkeit hervor, dem natürlichen Ausdruck frommer Ueberzeugung, mit welcher er sie vorträgt. Vgl. S. 28, E. – Ein innerer Widerspruch ist es, «jene Bestimmung über die Einheit des göttlichen *νοῦς* mit der *αἰτία* nur in so fern in Betracht kommen zu lassen, als sich aus ihr die annähernde Zugehörigkeit auch der menschlichen Erkenntniss zu der ursachlichen Gattung oder wenigstens ihre Verwandtschaft mit derselben ergebe,» (vgl. eben da S. 23), und doch zugeben zu müssen, dass jene Einssetzung des absoluten Guten mit dem göttlichen *νοῦς* schon S. 22,

---

*) Vgl. Susemihl a. a. O. S. 22.

C—E. zum Voraus angekündigt werde, was jedenfalls ein bedeutendes Gewicht für die Wichtigkeit dieser Bestimmung im Geiste des Schriftstellers in die Wagschale legt. Aber angenommen, Plato hätte nur dieses beabsichtigt, war es dann nöthig, das vierte Princip von den drei andern so streng zu scheiden, und zu diesem Behufe so grosse Anstalten zu machen? Vgl. S. 28, C. D. 29, A. Genügte es nicht, die Verwandtschaft des *νοῦς* mit den Ideen, dem *πέρας*, in ähnlicher Weise darzuthun, wie es S. 59, C. ff. geschehen ist? Vgl. vielmehr auch Timäus 47, E. *Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων, πλὴν βραχέων, ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Vgl. auch S. 68, E.

Jene Ankündigung sowohl, als die Einssetzung des *νοῦς* mit der *αἰτία*, – und diess gilt gegen Zeller wie gegen Susemihl, — ist im Geiste des Anaxagoras gemacht und Plato hat es ausdrücklich ausgesprochen, dass er den Satz jenes hat begründen und weiterführen wollen. *Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μή τι μάτην δόξῃς, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει ξύμμαχος ἐκείνοις.* Vgl. S. 30, D. u. S. 28, C. D. Diess kann in keinem andern Sinne geschehen sein, als in demjenigen, welchen die obige Erklärung S. 22, C., welchen der Zusammenhang unserer Stelle nach ihrer nun allein möglichen Auffassung, welchen Phädon 98, C.—99, B. Tim. 47, E. 48, E. verglichen mit Philebus 30, A. an die Hand giebt, und in welchem Anaxagoras seinen *νοῦς* an die Spitze von Allem gestellt hatte. Der Bedeutung gegenüber, welche Aristoteles diesem Ausspruche beilegt,*) bleiben die Versuche erfolglos, seinen Werth zu beschränken und herabzudrücken. Hierdurch entsteht nun zwischen unserer Stelle und derjenigen des Timäus S. 27, D. ff. eine so genaue Uebereinstimmung, die eine dieser Stellen unterstützt und erläutert so nachdrücklich die andere, dass diess nur Derjenige verkennen kann, welcher nicht sowohl den Schriftsteller aus sich erklärt, als vielmehr sein eigenes System als Maasstab Desjenigen nimmt, was Andere gelehrt haben sollen. Vgl. auch Sophistes 265, C. ff. und die so nachdrückliche Zurückführung der Idee auf die Gottheit als ihre Ursache. Pol. X, 597, B. ff. *ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι ἢ τίν' ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι.* Welcher Ausweg bleibt da, wenn man das *οὐδένα, οἶμαι.* nicht für leere Phrase

---

*) Vgl. Met. I, 4, 984 b, 15. *νοῦν δή τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.* Das Gewicht dieses Ausspruches würdigt man erst dann vollständig, wenn man die Grundzüge der Aristotelischen Theologie vergleicht. Met. XII, 7. besonders S. 1072 b, 13—30. und eben da XII, 9, S. 1074 b, 33 ff. *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴ περ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* Vgl. auch Philebus S. 33, B. C.

erklären will? Ist dem aber so, so ist dadurch die Frage von der inneren und wesentchen Bedeutung der persönlichen Gottheit für das System des Plato entschieden, und die tiefe und ungeheuchelte Frömmigkeit, welche die platonischen Schriften und das platonische System durchzieht, und welche auch in unserer Stelle einen so ergreifenden Ausdruck gefunden hat, — *Σω. Πότερον, ὦ Πρώταρχε, τὰ ξύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τἀναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν; — Πρω. Οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε Σώκρατες. ὃ μὲν γὰρ σὺ νῦν δὴ λέγεις, οὐδ᾽ ὅσιόν εἶναί μοι φαίνεται· τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ᾽ ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ᾽ ἂν δοξάσαιμι.* — bedarf keiner Entschuldigung und Rechtfertigung mehr.*) Vielmehr ist auch die wunderbare Verherrlichung des Gottesglaubens in Sokrates durch Plato, (vgl. Symp. S. 220, C. D.), der natürliche Ausdruck der eigenen Ueberzeugung. Es ist Plato durch Zuhülfenahme der Ideen als Zwischenglied in unserer Stelle der Nachweis gelungen, dass und in wiefern der *νοῦς* Ursache von Allem sei, eine Aufgabe, deren Lösung er im Phädon noch so ferne stand, dass diess die Ursache war, wesshalb er zu der Lehre von den Ideen, als dem ohne Widerspruch Nachweisbaren, seine Zuflucht nahm. Vgl. Phädon, S. 99, C. ff. 100, B. Jetzt bildet diess, wie wir sehen, auch die Stufe und Vermittelung zu jenem Höheren.**) Dass die

*) Am Ende läuft diese Entschuldigung doch darauf hinaus, dass man Plato eine geistige Schwäche, einen Mangel an Consequenz und Verstandesschärfe zutraut, der mit dem Geiste seiner Schriften in auffallender Weise contrastirt. Vgl. z. B. Deuschle die plat. Sprachphilosophie S. 43 und die plat. Mythen S. 16 fl. Wenn Zeller die Philosophie d. Griechen II, 1, S. 456, Anm. 1, der Bemerkung Deuschle's beistimmt, „dass der persönliche Gott für Plato eine andere Bedeutung habe, als die bloss mythischen Personifikationen," dann aber hinzufügt, „nur gilt diess nicht allein von Gott, sondern auch von den Göttern;" so ist zwischen diesen und jenem doch noch ein grosser Unterschied zu machen, in wie fern ihre ewige Existenz so gut wie die der Welt von dem Willen des ersteren abhängt. Vgl. die schöne Stelle Tim. 41, A. *Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ᾽ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.* Vgl. auch Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 22, Anm.

**) Vgl. Phädon S. 99, C. *καὶ ὡς ἀληθῶς τἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας, ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ᾽ ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ᾽ αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι,*

Welt den Ideen nachgebildet sei, dass die Ideen das Reale an derselben sind, ist so gewiss, als unser Denken Wahrheit enthält. Uebrig bleibt noch die Ideen auf ihre Ursache zurückzuführen. Die Ideen haben in der *αἰτία* oder dem Geiste Gottes ihren Grund, der, wie er die Ideen schafft, so auch den Stoff durch die Ideen bindet.*) Dass hiernach Philebus später geschrieben sein müsse als Phädon, ist selbstverständlich.

βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης; Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι. Vgl. auch 97, B. ff. *Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ ἤδη τῇ αἰτίᾳ ἥσθην καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐςιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προςήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὑτȣ̃ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον.* welche Stelle zu der eben aus S. 99, C. angeführten der Commentar ist.

*) Vgl. Trendelenburg de Platonis Philebi consilio S. 20. Ac temerarium est ideas absolute extare iubere nulla mentis intelligentis in qua extent mentione iniecta. Vgl. auch Martin, Etudes sur le Timée de Platon, I, S. 10. „Dans le Timée, il n'y a rien qui autorise à croire que, pour Platon, Dieu et l'idée du bien aient été une seule et même chose. Au contraire, il y distingue avec soin Dieu, et le modèle, c'est-à-dire les idées, à l'image desquelles Dieu, qui est bon, organise le monde en vue du bien. Vgl. auch das Folgende, namentlich das über Symposion S. 211, 212 Bemerkte.

